Königliches Gymnasium zu Neustadt in Westpreussen.

Wissenschaftliche Beilage zum Osterprogramm 1887.

SPRAWOZDANIA SZKOLNE
Książnica Kopernikańska w Toruniu
SCHULPROGRAMME

Die Wurzeln der Hegelschen Logik bei Kant

von

Johannes Stuhrmann.

1887. Progr.-No. 38.

I. Einleitung.

Kant ist sich der Mängel seiner Darstellung wohl bewusst gewesen. Er gesteht ausdrücklich zu, dass „in der Darstellung noch viel zu thun“ ist,[1]) und den verdienten Männern, welche sich durch die dornigen Pfade der Kritik nicht hätten abschrecken lassen und mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung verbänden (dessen er sich eben nicht bewusst sei), überlässt er es seine in Hinsicht der Darstellung hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden.[2])

In der Sache selbst glaubt er alles Wesentliche erforscht zu haben. Es gebe keine metaphysische Aufgabe, die er nicht aufgelöst oder zu deren Auflösung er nicht wenigstens den Schlüssel dargereicht habe,[3]) und obwohl die Kritik d. r. V. noch nicht ein System der Wissenschaft selbst, sondern nur ein Traktat von der Methode sei, so verzeichne sie gleichwohl den ganzen Umriss derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen als auch den ganzen Gliederbau derselben.[4]) In gleichem Sinne nennt er die Kritik eine Propädeutik zum System.[5])

Damit hatte Kant in zwiefacher Hinsicht für die Zukunft die Parole ausgegeben. Man suchte nicht nur die äusseren Mängel der Kantischen Darstellung zu überwinden und zu grösserer Klarheit in Anordnung und Ausdruck zu gelangen, sondern Hand in Hand damit ging das Streben nach Abrundung und Ausbau des Systems.

Da fand sich denn bald, dass sich eine positive Antwort auf viele von Kant angeregte Fragen bei ihm selbst nicht findet. Doch setzte man strenge Einheit und Konsequenz voraus, suchte die etwaigen Lücken im Kantischen Sinne auszufüllen, die Widersprüche als scheinbare aufzufassen und einheitlich aufzulösen, und das um so mehr, als Kant selbst erklärt hatte, es liessen sich in der Kritik d. r. V. auch scheinbare Widersprüche finden, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegen einander vergleiche; doch seien sie demjenigen, der sich der Idee des Ganzen bemächtigt habe, leicht aufzulösen.[6]) Man beabsichtigte also, nichts anderes zu bieten als Kant selbst, nur in deutlicherer Form und systematischer Vollendung.

Demnach war die Aufgabe weniger eine kritische als hermeneutisch-ergänzende.

Kant hatte nun bekanntermassen nicht in erster Linie den Zweck verfolgt, ein geschlossenes, sich successive aufbauendes System zu schaffen, sondern er suchte das menschliche Erkenntnisvermögen in seine Bestandteile aufzulösen, um die falschen Schlüsse und scheinbaren Errungenschaften einer früheren Metaphysik zu zerstören. Seine Tendenz war daher zum grossen Teil eine negative; er wollte zunächst darthun, dass wir uns mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenzen hinaus wagen sollen;[7]) alle seine Auseinandersetzungen werden in den Dienst dieses Zweckes gestellt.

---

[1]) K. r. d. r. V. Vorrede zur zw. Ausg. S. 41 (Kirchmann).
[2]) a. a. O. Vorr. zur zw. Ausg. S. 44.
[3]) a. a. O. Vorr. zur ersten Ausg. S. 16.
[4]) a. a. O. Vorr. zur zw. Ausg. S. 31.
[5]) a. a. O. Vorr. zur zw. Ausg. S. 44.
[6]) a. a. O. Vorr. zur zw. Ausg. S. 45.
[7]) a. a. O. Vorr. zur zw. Ausg. S. 32.

Da er nun aber selbst darauf hingewiesen hatte, dass die Beseitigung des Kehrichthaufens, welcher sich Metaphysik nannte, für ihn zwar das vorläufig wichtigste, aber nicht das letzte Ziel sei, so handelten seine Ausleger durchaus in seinem Sinne, wenn sie die kritische Verbrämung zu beseitigen und die Lehren, die Kant in negativer Tendenz positiv aufgestellt hatte, systematisch aufzubauen versuchten. Der Gedanke einer prinzipiellen Differenz mit Kant lag ihnen anfänglich ganz fern; der Unterschied sollte wesentlich ein Unterschied der Lehrweise sein.

Dieser vorgefasste Standpunkt liess sie den Dualismus bei Kant gänzlich übersehen, und wenn nun Kant mehrfach gerade seine folgenschwersten Lehren ohne Beweis hingestellt hatte, so suchte man hier keinen Anlass für negative Kritik, sondern man glaubte, dass auch die anscheinend heuristischen Grundannahmen ihre richtige Stelle im Ganzen und damit ihre Begründung erhalten würden, wenn es gelänge, ein oberstes Prinzip, wie jede Deduktion es fordert, für die Kantischen Lehren aufzufinden.

Vor allem sah man bald, dass man sich mit dem Grundsatze der Apriorität nicht bloss hinsichtlich seiner Bedeutung für einzelne Teile der Philosophie, sondern hinsichtlich seiner Stellung zum ganzen Systeme abfinden musste. Es entstand also die Frage: Was ist die Vernunftkritik selbst, etwas Aposteriorisches oder etwas Apriorisches, d. h. sind die Grundlagen derselben in der Psychologie oder in der Metaphysik zu suchen?

Wir stehen heutzutage bezüglich der Beantwortung dieser Fragen auf einem anderen Boden als Kants erste Ausleger, weil wir zwischen dem historisch Gewordenen und dem, was konsequenterweise hätte sein müssen, also dem Geist der Transcendentalphilosophie, einen scharfen Unterschied machen. Es ist hier nicht der Ort, auf den Streit der Meinungen weiter einzugehen, wir haben es im Folgenden nur mit derjenigen Richtung zu thun, welche durch die Namen Fichte, Schelling, Hegel gekennzeichnet wird. Sie alle setzen den metaphysischen Grundsatz der Identität in universalistischer Fassung als Prinzip für die Möglichkeit der Vernunftkritik voraus.[1])

Der Vorläufer dieser Richtung ist Reinhold. Er findet das gesuchte einheitliche Prinzip in dem Satze: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen.“ Dieser Unterschied von Subjekt und Objekt und die Identität beider als Faktoren einer Vorstellung, der Unterschied zwischen dem Vorstellenden als dem sich gleich Bleibenden und dem Vorgestellten, sowie ihre Identität, sind als unmittelbare Thatsache gegeben; wir konstruieren sie nicht, sondern haben sie nur aus dem Bewusstsein herauszuheben. Selbstverständlich ist dieser Satz kein Kantischer, sondern nur ein Postulat der Kantischen Lehre. Reinhold wirkte durch diesen Satz entscheidend für den späteren Idealismus; dennoch darf er nur als Vorläufer gelten. Er war, wie Schelling sagt,[2]) nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu es auf bestimmteste Art vorzustellen und in höherer Abstraktion darzubieten. Das Fundament der Philosophie kann Reinholds Grundsatz nicht sein; denn er drückt ein lediglich formales Prinzip aus. Das Verhältniss von Subjekt und Objekt ist zwar statuiert, aber die Realität beider ist ganz ausser acht gelassen, und doch ist gerade die Frage nach dem Realen in unseren Vorstellungen das Problem der Philosophie. Wenn Reinhold einerseits den richtigen Mittelpunkt angedeutet hatte, dass es sich um Vermittlung von Erkenntnisstoff und Erkennendem handle, so konnte doch sein Grundsatz den vorgesetzten Zweck nicht erfüllen, weil die Erfassung des Seienden nur möglich ist durch die Erörterung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt schlechthin.

Dieses fand Fichte in dem Ich; das Bewusstsein (von Fichte gleich Selbstbewusstsein gesetzt) ist ihm Ideal- und Realprinzip. Fichte wollte nur eine Vollendung des Kantischen Systems. Kants Zusammenhangslosigkeit sollte geordnet, seine oft gewissermassen diktatorischen Aussprüche sollten in die Beweiskette eingefügt werden. Eine einheitliche Idee umfasse den Kritizismus; es handle sich nur darum, dieselbe auch äusserlich zur Herrschaft zu bringen. Bei Kant seien Einheit und Fundament zwar vorhanden, doch sei das Lehrgebäude nicht auf demselben erbaut, sondern die Baumaterialien lägen regellos und zerstreut durcheinander.[3])

Dieses Vorurteil bewirkte, dass Fichte sich noch lange für einen Kantianer hielt, als er sich thatsächlich schon im Gegensatz zu Kant befand. Und als dieses nach Kants Erklärung offenkundig war, so meinte er wenigstens an dem Geiste der Kantischen Philosophie festzuhalten.

---

[1]) Vgl. K. Fischer Gesch. d. a. Philosophie V Kap. 1.
[2]) Schelling Werke I 175.
[3]) Fichte Werke I 479, 485.

Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Schelling ein.[1]) Er hat die Absicht, „den transcendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System u. s. w.“[2]) „Ich habe versucht,“ sagt er an einer anderen Stelle,[3]) „die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien alles Wissens darzustellen.“ Diese Prinzipien seien durch die Resultate der kritischen Philosophie begründet.

Des Gegensatzes zu Kant war man sich nunmehr bewusst; man wollte keine Auseinandersetzung der Kantischen Philosophie, wie sie ist, sondern wie sie konsequenterweise hätte sein müssen. Und wenn nun auch die versuchte Systematik eine Veränderung des Inhalts zur Folge gehabt hatte, so war doch Kant bis zu einem gewissen Grade der intellektuelle Urheber aller dieser Philosopheme.

Die Zusammengehörigkeit Schellings und Hegels ist eine bekannte Thatsache. Das formelle Element und die Idee der Einheit, die schon bei Fichte-Schelling wesentlich fürs Ganze waren, treten bei Hegel ganz in den Vordergrund, so zwar, dass eine Weiterentwickelung nach dieser Richtung nicht möglich scheint. Doch bleibt Hegel nicht einseitig Schellingianer, sondern er fasst die ganze Entwickelung seit Kant einheitlich zusammen. Er knüpft einerseits direkt an Kant an, andererseits benutzt er kritisch die Resultate seiner Vorläufer. Diese sind aber ohne Kant undenkbar.

Darum enthält jede Betrachtung des Zustandekommens der Hegelschen Philosophie ein Zurückgehen auf Kant in doppelter Beziehung. Alle Faktoren, die bei Kant und seit Kant die Philosophie bewegt und umgestaltet haben, spiegeln sich bei Hegel wieder, nicht in den Einzelheiten, sondern in der Idee und Gestaltung des Ganzen. Das ist trotz aller Abweichungen in solchem Masse der Fall, dass es nicht möglich scheint, ohne stete Rücksichtnahme auf Kant zu begreifen, was Hegel gewollt hat.

Nachstehende Abhandlung beschränkt sich auf das Gebiet der Hegelschen Logik. Sie will nicht eine ins einzelne gehende Geschichte der logischen Idee von Kant bis Hegel sein, sondern nur in den Grundzügen darthun, in wieweit alle die Faktoren, welche die Transcendentalphilosophie seit Kant weiterführten und umbildeten und die wie in einem Brennpunkte in der Hegelschen Spekulation zusammentreffen, von Kant selbst gesetzt oder vorbereitet waren.

II. Hegels Ansicht von der Logik.

Das Vollendetste der Hegelschen Philosophie ist ihre Systematik; die Stellung im System macht die Wahrheit wirklich zur Wahrheit; eine jede Besprechung der Philosophie vor derselben hat nur eine vorläufige, propädeutische Geltung; durch die That wird alles bewiesen.

Diesen Standpunkt hat Hegel von Fichte übernommen; er hat ihn nicht verändert, aber ihm grössere Geltung und gewichtigeren Nachdruck gegeben.

Die absolute Einheit, von der Hegel wie seine Vorgänger ausgeht, ist kein starres Beharren, sondern eine unaufhörliche Bewegung.

Die Philosophie hat ein objektives und ein subjektives Sein, objektiv, insofern als die Philosophie thatsächlich durch sich auch ohne philosophisches Individuum besteht, subjektiv, insofern das Individuum die Objektivität auffasst und sich zum Bewusstsein bringt.

---

[1]) Den Unterschied zwischen Fichte und Schelling zu betonen, hat für die nachstehende Abhandlung keinen Zweck. Auch ist der Unterschied in den Grundlehren nicht so gross, wie man gemeinhin annimmt; er ist weniger ein prinzipieller als ein faktischer. Schelling berücksichtigte, wie sich Rosenkranz (Hegel als deutscher Nationalphilosoph 33) ausdrückt, das von Fichte vernachlässigte Nicht-Ich mehr. Den Fichteschen Idealismus im Gegensatz zum Schellingschen subjektiv zu nennen, ist eine ehrwürdige Gewohnheit, die aber vielfach nur darauf zurückzuführen ist, dass man Ich und Individualität verwechselt, wogegen sich Fichte selbst ausdrücklich verwahrt (z. B. Werke I 504).

[2]) Schelling transc. Ideal. Vorrede VI.

[3]) Schelling Werke I 352.

Denken und Sein sind identisch; was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Die Philosophie hat das Seiende zu erfassen. Doch muss dieses Erfassen ein anderes sein als das der Spezialwissenschaften; es muss Erkennen sein.

Die Philosophie beginnt mit dem allgemeinsten, inhaltlosesten Begriff, der sich dann vermöge innerer Metamorphose immer reicher entfaltet, bis er das höchste Ziel erreicht hat. Aufgabe des Philosophen ist es, diese objektive Bewegung richtig zu erfassen und systematisch d. h. gemäss der durch die Sache selbst gebotenen Methode darzustellen.

Zunächst bleibt das Denken (die unpersönliche, nicht individuelle Vernunft) in grösster Allgemeinheit, ist also Metaphysik. Nachdem es die Reihe der metaphysischen Kategorien durchlaufen, erhebt es sich zur Natur. Es macht nun alle Phasen des natürlichen Universums durch und wird dann Geist.

Jede höhere Form hat in diesem Prozesse die niedere aufgelöst, aber nicht vernichtet. Alles Vorhergehende ist ein integrierendes Moment des Höheren; denn dieses ist aus dem Niederen durch innere Dialektik entstanden.

Bei Kant herrschte vollständige Trennung von Stoff und Form. Demgemäss stellte er eine formale Logik auf und isolierte dieselbe von den anderen philosophischen Disziplinen. Fichte und Schelling hatten die formale Logik gestrichen. Hegel übernahm diesen Standpunkt; aber er knüpfte wiederum an Kant an und musste sich daher mit der formalen Logik auseinandersetzen.

Er erklärt die Trennung von Form und Inhalt für eine Thatsache des gewöhnlichen, erscheinenden Bewusstseins. Diesem gelte das Objekt für das Fertige und auch ohne das Denken Vollendete. Das Denken sei ihm das Mangelhafte, das an und für sich keine Realität enthalte noch der Weg zu wahrhafter Erkenntnis sein könne. Aber diese Ansicht sei ein Vorurteil, das, in die Vernunft (philosophische Spekulation) übertragen, Irrtümer erzeuge, deren durch alle Teile des natürlichen und geistigen Universums durchgeführte Widerlegung Philosophie sei.[1])

Das Denken war seit Fichte das Substantielle, der Träger der Realität. Daher konnte die formale Logik nicht inhaltlos sein; ihr Inhalt ist vielmehr das absolut Wahre, und es giebt keine Wahrheit ausser ihr.

Das Unbefriedigende derselben ist dann nicht in der Idee einer solchen Wissenschaft zu suchen, sondern in der Art ihrer Behandlung. In ihrem überlieferten Zustande ist sie nichts als ein Konglomerat von mehr oder minder glücklich geordneten Gesetzen und Regeln. Dieselben sind bloss empirisch gefunden, bilden also keine philosophische Disziplin. Der Geist macht die konkrete Einheit aller Logik als Wissenschaft vom Denken aus; doch die traditionelle Logik besteht aus toten Formen ohne innere Einheit.

Aufgabe des Reformators der Logik ist es somit, sie zu einer lebendigen Wissenschaft zu machen, die reale Einheit und realen Inhalt hat. Das bedeutet nichts weiter als: Die Logik muss methodisch werden.

Die Vernunft ist das Absolute; sie stellt sich selbst dar oder sie existiert in ihren Bestimmungen; sie hat somit Inhalt und Form in sich selbst; beide setzen und bedingen sich gegenseitig: der Inhalt produziert durch seine Bewegung die Form des Zusammenhangs (objektive Methode), die Form macht die Bewegung des Inhalts vom Ausgangspunkte in ganz bestimmter Weise notwendig.

Nunmehr sind die Bestimmungen des Denkens nichts Totes, Erstarrtes, sondern sie sind in ewiger Bewegung. Das Wesen der Vernunft besteht in ihrer permanenten Aktivität. War die Methode (in subjektivem Sinne) das Bewusstsein über den Zusammenhang des Inhalts, so lässt sie sich näher bestimmen als das Bewusstsein über die Bewegung des Inhalts.

Nun fordert es der einheitliche Begriff des Denkens, dass es nur eine einzige Art giebt, auf welche es sich von dem unvollkommenen Zustande zu immer reicherer Vollendung entfaltet. Ein einziges dem Denken immanentes Prinzip kann es nur sein, welches das Denken nicht ruhen lässt, sondern die Entwickelung notwendig hervorruft und vermittelt. Das ist das dialektische Moment.

Das Widersprechende löst sich nicht in das abstrakte Nichts auf, sondern die Negation ist nur die Negation des besondern Inhalts. Darum ist das Negative eben so sehr positiv. In jedem Begriff liegt immanent der Widerspruch, und dieser treibt den Begriff über sich selbst hinaus, so dass er in sein Gegenteil umschlägt.

---

[1]) Hegel Werke III 29.

Diese beiden entgegengesetzten Begriffe finden erst in einem dritten, zu welchem sie sich vereinigen, ihre Vollendung; ihr Dasein ist ein niederes, sie fallen in einer höheren Einheit zusammen. Dieser dritte Begriff ist aber wieder mit dem Widerspruch behaftet und geht mit seinem kontradiktorischen Begriffe in einen neuen über. So geht es fort, bis der Kreislauf der Philosophie sich schliesst. Die Begriffe sind in ihrer Beschränktheit nichts Wahrhaftes. Als beschränkte, getrennte und zugleich wahrhafte fasst sie nur der Verstand auf; in der Vernunft haben sie einzeln keine andere Bedeutung als Elemente für die höheren, aus zwei niederen hervorgehende, Einheit zu sein.

Die Realität des Widerspruchs nennt Hegel das Negativ-Vernünftige. Durch dieses kommt immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt. Das Negativ-Vernünftige hat ein positives Resultat; in demselben vereinigen sich die beiden entgegengesetzten Begriffe. Dieses Moment nennt Hegel das spekulative oder positiv-vernünftige.

Die Logik ist die Wissenschaft von dem Denken in Beziehung auf keinen bestimmten Gegenstand, sondern auf die Gegenstände überhaupt, ist also die Philosophie in ihrem abstrakten Teile. Dieser abstrakte, allgemeinste Teil ist auch der erste Teil oder der Anfang der Philosophie. Der Anfang der Philosophie braucht nun selbst wieder einen Anfang, und dieser muss absolut und voraussetzungslos sein. Er darf in nichts anderem seinen Grund haben; denn er selbst soll der Grund für alles weitere sein; wäre er vermittelt, so könnte er das nicht. Zugleich ist notwendig, dass dieser Anfang alles Inhalts entbehrt, denn sonst bestände Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem, also Vermittelung. Der Anfang der Logik ist mithin das reine Sein.[1])

Von diesem reinen Sein erhebt sich die Logik durch innere Dialektik bis zur absoluten Idee. Die Kategorieen sind nichts Fremdartiges unter einander, sondern die höheren Stufen schliessen die niederen in sich.

Diese Logik hat Inhalt, allerdings einen ganz anderen als den, welchen Kant grundsätzlich von der Logik fern gehalten wissen wollte. Die Logik ist nach Hegel die Wissenschaft, welche die Regeln und Gesetze des Denkens als subjektiv-objektiven Weltprinzips von einem voraussetzungslosen Anfang beginnend in organischer Totalität zu entwickeln hat. Diese Entwickelung ist nichts weiter als die Darstellung des realen Prozesses, in dem sich der Gegenstand vermöge seiner inneren Natur fortbewegt.

Die Stelle, welche eine solche Logik im Systeme der Philosophie einnimmt, ist eine ganz andere als die der formalen Logik. Die Philosophie ist Intellektualansicht des Universums, und deren reine Gestalt ist die Logik. „Es handelt sich in ihr nicht um ein Denken über etwas, das für sich ausser dem Denken zu Grunde läge, um Formen, welche blosse Merkmale der Wahrheit abgeben sollten, sondern die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst.“[2])

Das Universum umfasst nun aber Natur und Geist. Die Logik hat es nicht mit einem Kanon oder etwas Ähnlichem zur Beurteilung des natürlichen und geistigen Universums zu thun, sondern sie enthält die Wahrheit oder innersten Wesenheiten desselben, ist also Ontologie oder Metaphysik. Die logischen Formen existieren in facto nicht für sich allein, sondern nur als reine Wesenheiten von Natur und Geist. Indessen sind sie, obwohl abstrakte Formen, nicht weniger real als Natur und Geist selbst; sie machen ja eben die Realität beider aus. Das Logische ist nicht das abstrakt Allgemeine, sondern es ist das die Mannigfaltigkeit des Besonderen in sich fassende Allgemeine; das Besondere, als Natur und Geist sich darstellend, hat seine Wurzel im Allgemeinen oder Logischen; es besteht nicht etwa aus Logik nebst einem heterogenen Elemente, sondern Natur und Geist sind die konkreten Erscheinungsformen des Logischen. Als absolute Idee ist die Logik noch Logik; in der folgenden Stufe ist sie schon ins Dasein übergetreten, hat sich selbst aufgehoben und ist zu etwas Höherem geworden, zu der Natur. Die Natur schwingt sich dann durch die ihr eigentümlichen Entwickelungsphasen hindurch zum Geiste auf.

So führt die Logik allerdings in ein Reich der Schatten; aber diese Schatten sind zugleich die Seelen aller Wirklichkeit; die Wirklichkeit beruht auf ihnen und erzeugt sich aus ihnen.

Nach diesen Erörterungen sei es uns gestattet, Hegels eigene Definitionen der Logik hierher zu setzen:

---

[1]) Hegel Werke III 63.
[2]) Hegel Werke III 36.

„Logik ist das Bewusstsein des Geistes über sein wahres Wesen.“[1])

„Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.“[2])

„Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich auch so ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“[3])

Die Logik ist gewissermassen die Hochburg des Hegelianismus. Hegel sagt selbst, dass er für die Bearbeitung derselben in der früheren Metaphysik und Logik vornehmlich nur äusseres Material vorgefunden habe; Geist und Leben habe er ihm eingehaucht.[4]) Bis zu einem gewissen Grade ist das richtig, insofern nämlich Geist und Leben bei Hegel System heisst. Freilich hat er auch hier seine Vorgänger, aber er hat sie weit hinter sich gelassen.

Wenn wir nun Hegels formale Bedeutung auch bedingungslos zugestehen, so behaupten wir doch, dass er seine Resultate vornehmlich durch engen Anschluss an Kant gewonnen hat. Es wird sich nämlich zeigen, dass der Gedanke der Transcendentalphilosophie nach Absicht und Umfang bei Hegel reiner hervortritt als bei Fichte und Schelling und dass die beiden Hauptcharakteristika der Hegelschen Logik, nämlich ihre Stellung als Metaphysik und die Methode, die Hegel dann folgerichtig auf die gesamte Philosophie überträgt, durch Kant bedingt oder vorbereitet sind.

III. Die Hegelsche Logik ist ein System der reinen Vernunft.

»Einen Begriff wissenschaftlich erörtern, nenne ich das, wenn man den Ort desselben im Systeme der menschlichen Wissenschaften überhaupt angiebt, d. h. zeigt, welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme und welchem anderen sie durch ihn bestimmt werde.« Fichte.

Schon in der Einleitung ist darauf hingewiesen worden, dass der Gedanke der Transcendentalphilosophie, wie ihn Kant aufgestellt hatte, lebendig blieb und dass das Streben, das von Kant als letztes Ziel hingestellte System der reinen Vernunft zu vollenden, das treibende und die Weiterbildung veranlassende Moment war.

Kant hatte zu seinem Zwecke nicht die vollständige Entwickelung der Transcendentalphilosophie gebraucht. Er brauchte die Analysis des reinen Denkens nur insoweit, „als sie unentbehrlich notwendig ist, um die Prinzipien der Synthesis a priori in ihrem ganzen Umfange einzusehen“[5]) Er hat es nicht mit der Volltändigkeit des Systems, sondern nur mit den Prinzipien zu einem System zu thun.[6]) Die Kritik der reinen Vernunft „ist die vollständige Idee der Transcendentalphilosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst; weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist.“[7]) Kant nennt sein Verfahren nicht Doktrin, sondern nur Kritik, „weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probierstein des Wertes oder Unwertes aller Erkenntnisse a priori abgeben soll.“[8]) Darum ist Kants Kritik der reinen Vernunft ihrem positiven Inhalte nach eine nur soweit entwickelte Transcen-

---

[1]) Hegel Werke III 65.
[2]) Hegel Encyklop. § 19.
[3]) Hegel Werke III 35.
[4]) In der Vorrede zur zw. Ausg. der Logik (Werke III 10).
[5]) Kr. d. r. V. 65.
[6]) Kr. d. r. V. 122.
[7]) Kr. d. r. V. 67.
[8]) Kr. d. r. V. 65.

dentalphilosophie, dass die Kritik und Feststellung der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens sich auf ihr aufbauen kann, also die Vorbereitung zu dem System und das System selbst im Umrisse. Sie muss schon eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe enthalten, welche die reine Erkenntnis ausmachen, aber sie zergliedert dieselben nicht und behandelt die aus ihnen abgeleiteten Begriffe nicht, während ein System der Transcendentalphilosophie eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müsste.[1])

Wenn nun Fichte auch nichts anderes als Kants eigentliche, d. h. die von ihm als System geplante Lehre entwickeln wollte, so trennte er sich von demselben doch in einem Fundamentalpunkte, indem er die Quelle der Realität im Kantischen Sinne, das Ding an sich, verwarf und im Bewusstsein zugleich das Reale sah. Damit aber war das ganze Universum in Bewusstsein aufgelöst, und die Philosophie war nichts weiter als eine Geschichte des Bewusstseins. Allerdings beherrscht Kants ursprünglicher Gedanke die Entwickelung; aber die Transcendentalphilosophie enthält in dieser Phase Kant gegenüber einen ganz fremdartigen Zug, weil der bloss erkenntnistheoretische Charakter derselben verloren gegangen war. In wie weit Kant selbst hierzu Veranlassung gegeben hatte, werden wir später untersuchen. Hier, wo wir ohne Rücksicht auf die Stellung des Inhalts im System bloss das Weiterleben und Wachsen des Gedankens der Transcendentalphilosophie nach seinem Umfange betrachten, ist nur der eine Gedanke für uns von Wichtigkeit, dass bei Fichte jede Gliederung der Philosophie verloren gegangen war. Während Kant nur die Form eines Gegenstandes aus der Thätigkeit des Subjekts hervorgehen liess, so lässt Fichte auch den Stoff durch eine Thathandlung des Ich gegeben sein. Nun verwahrt sich Fichte zwar ausdrücklich dagegen, dass dieses Ich individuell sei; es ist vielmehr das absolute Ich oder das Ich der intellektuellen Anschauung; aber immerhin ist bei ihm das gesamte theoretische Bewusstsein nach Form und Inhalt Objekt der Transcendentalphilosophie, und auch die Prinzipien des sittlichen Handelns werden auf die ursprünglichen Thathandlungen des Ich zurückgeführt, ja selbst das Individuum wird dadurch aus der reinen Form des Ich hergeleitet, dass dieses sich nicht als freies Subjekt denken könne, ohne sich durch ein Äusseres, das aber nur ein Vernunftwesen sein kann, zur Selbstbestimmung genötigt zu sehen.

Damit war man denn zu einem Monismus gekommen, wie er schärfer nicht gedacht werden kann. Die Transcendentalphilosophie hatte alle übrigen philosophischen Disziplinen in sich aufgesogen.

Es ist ja nun keine Frage, dass einmal die bei Kant schon vorhandenen, aber nicht zur Geltung gekommenen Forderungen an ein System in formaler Beziehung und andererseits die offenbare Willkür, mit welcher er bei der Aufstellung der einzelnen Seelenkräfte verfährt, d. h. seine zweifellos zu weit gehenden Isolierungen die Veranlassung zu den ihrerseits gleichfalls überspannten und unhaltbaren Identifizierungen gewesen sind. Aber die Reaktion hiergegen blieb nicht aus. Schon bei Schelling zeigt sich das Streben, die unterschiedslose Einheit der Wissenschaftslehre zu verlassen. Allerdings hat Schelling, ebenso wie Fichte, die praktische Philosophie dem transcendentalen Idealismus einverleibt. Aber er konstruiert neben dem transcendentalen Idealismus die Naturphilosophie.

Nun liegt es im Wesen der Hegelschen Auffassung der Entwickelung, dass er alle vorangegangenen Stadien als notwendige Vorstufen zu den folgenden zu begreifen sucht. Sein Streben nach Systematik geht wesentlich darauf hinaus, die Gegensätze zu vermitteln und als in einem höheren Dritten zusammenfallend aufzufassen. Darum hält er einerseits an der monistischen Tendenz streng fest; es giebt kein einheitlicheres System als das seinige, und in dieser Beziehung trägt es wirklich das Gepräge der absoluten Philosophie. Aber andererseits ist Hegel auch bestrebt, die Einheit auf das richtige Mass zurückzuführen, indem er sie als Einheit von Unterschiedenem auffasst und demgemäss eine Einteilung der Philosophie in zwar nicht von einander getrennte, aber streng gesonderte Gebiete vornimmt.

So war es ihm denn wieder möglich, die Kantische Idee einer Wissenschaft des reinen Denkens, die bei Fichte und Schelling mit anderen philosophischen Doktrinen verquickt war, in grösserer Reinheit aufzunehmen. Das hat er gethan in seiner Logik. Dieselbe will ausgesprochenermassen das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens sein.

Schon dieser Ausdruck allein zeigt uns das Zurückgreifen auf Kant. Allerdings musste die Hegelsche Logik vermöge des vorgefassten Standpunktes der Identitätsphilosophie einen anderen

---

[1]) Kr. d. r. V. 67.

als bloss erkenntnistheoretischen Charakter tragen; aber auf die Stellung im System kommt es hier zunächst weniger an als auf die Erörterung der Thatsache, dass Hegel bemüht gewesen ist, seinen Ausgangspunkt von Kant von neuem zu gewinnen.

Von vornherein ist nach der obigen Entwickelung klar, dass infolge der Gliederung der Philosophie bei Hegel die Möglichkeit vorlag, dass seine Logik den Kantischen Grundgedanken von der Transcendentalphilosophie getreuer wiederspiegelte, als er bei Fichte und Schelling hervorgetreten war, ja jene Gliederung selbst ist ein Beweis dafür, dass Hegel von Kant direkt und nicht bloss durch das Medium Fichte-Schelling beeinflusst worden ist, weil sie es als unzweifelhaft erscheinen lässt, dass die Durchführung des Gedankens der Transcendentalphilosophie, wie sie sich bei Fichte und Schelling fand, Hegel nicht genügte. Damit war natürlich die Notwendigkeit eines steten Zurückgreifens auf Kant gegeben.

Ein äusserer Beweis für dasselbe ist Hegels unausgesetzte Polemik gegen Kant. Dieselbe ist durchgängig derartig, dass man sieht, Hegel will sich nicht bloss mit einem Gegner abfinden, sondern er will die bei diesem vorhandenen Inkongruenzen und Widersprüche unter Wahrung der richtigen Grundgedanken einheitlich auflösen. Auch zeigt sich, dass die unausgesetzte Rücksichtnahme auf Kant weniger bei Einzelheiten hervortritt (hier liess die dialektische Methode jede Polemik entbehrlich erscheinen) als vielmehr bei den für die Gestaltung des Ganzen entscheidenden Grundfragen. Eine Abhängigkeit in Einzelheiten findet sich überall. Aber dieselben zu betonen hätte nicht viel mehr Sinn, als wenn man eine Abhängigkeit Kants von Aristoteles statuieren wollte, weil er die von diesem vornehmlich festgesetzten Bestimmungen der formalen Logik für die Auffindung seiner Kategorieen verwertet hat. In spezifischem Sinne abhängig ist ein System von einem andern nur dann, wenn die Grundlagen desselben ohne das vorhergehende undenkbar sind, wenn, um ein von Kant angedeutetes Bild weiter auszuführen, der ganze Plan architektonisch schon in dem vorhergehenden System entworfen ist und es sich für den Nachfolger nur um die richtige Durchführung der in den allgemeinen Umrissen zwar aufgestellten, aber praktisch hie und da verlassenen Grundidee oder um die letzte und höchste Erfassung dieses aus dem Aufbau des Ganzen zwar ersichtlichen, aber bei seinem Urheber nicht überall zur vollen Klarheit durchgedrungenen Grundgedankens handelt.

In diesem, bildlich freilich nur bis zu einem gewissen Grade zu veranschaulichenden Sinne stand Hegel, als er den Begriff seiner Logik schuf, unter dem Einflusse Kants. Derselbe beschränkt sich nicht darauf, dass Hegel in einzelnen Fragen von Kant Anregung empfangen hatte, wie dieser selbst seiner Zeit von Hume beeinflusst worden war, sondern die Abhängigkeit geht wesentlich auf die Auffassung und Abgrenzung des Ganzen. Die Hegelsche Logik ist nichts als ein Versuch zur Schaffung des von Kant geforderten Systems der reinen Vernunft.

In einer früheren Phase unterschied Hegel die Logik des Verstandes und die Logik der Vernunft. Kants Einfluss bei dieser Unterscheidung ist handgreiflich. Später hat Hegel dieselbe aufgegeben. „In der spekulativen Logik", sagt er,[1]) „ist die Verstandeslogik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist, eine Historie von mancherlei Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten."

Damit beschränkt Hegel das Gebiet der Logik auf die Bestimmungen der reinen Vernunft. Ihre qualitative Bestimmtheit sowie die methodische Durchführung bleiben später zu erörtern.

Hier handelt es sich namentlich um die Abgrenzung anderen Teilen der Philosophie gegenüber, also um die quantitative Bestimmtheit.

Die Hegelsche Philosophie kennt, wie oben angedeutet, die Idee als logische (an und für sich), in ihrem Anderssein (als Natur) und als Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt (Geist). Die Logik umfasst das Reich des abstrakten Denkens. Das scheidet sie von der Natur- und Geistesphilosophie; also bestimmt sie sich negativ so, dass sie es weder mit der Natur noch mit dem Geiste zu thun hat, sondern mit dem Denken, bevor dasselbe sinnliche Konkretion bekommen hat. Diese Begrenzung zeigt aber, dass wir in der Idee der Hegelschen Logik den Gedanken der Transcendentalphilosophie, wie Kant ihn aufgestellt hatte, vor uns haben, und dass die Hegelsche Logik potentiell das Gebiet der Transcendentalphilosophie umfasst.

Bei Kant giebt es zwei grosse Gebiete, die streng von einander geschieden werden, das Erkenntnisvermögen und das Ding an sich, welches Kant allerdings nur negativ fassen und als

---

[1]) Hegel Encykl. § 82.

Grenzbegriff hingestellt haben will, das aber zweifellos bei ihm eine grosse positive Geltung hat. Wir sollen nicht wissen, was die Dinge an sich seien, und sei dieses auch unnütz, weil ein Ding uns niemals anders denn als Erscheinung vorkommen könne. Wenn nun aber auch das Ding an sich qualitativ unbekannt bleibt, so sind wir doch genötigt, einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken (Noumenon) zu Grunde zu legen. Allerdings sind die Vorstellungen unsere und als solche Modifikationen unserer selbst; aber wir erzeugen sie nicht spontan, wir unterliegen vielmehr bei ihrer Erzeugung einer sich uns aufdrängenden Notwendigkeit (die Rezeptivität der Anschauung steht im Gegensatze zur Spontaneität des Denkens), und damit ist der extreme Idealismus abgewiesen und für unsere Vorstellungen ein Realgrund ausserhalb unserer selbst postuliert.[1])

Damit ist das Ding an sich schlechterdings ohne Beziehung zum Erkenntnisvermögen hingestellt. Ein gewisses Verhältnis besteht allerdings. Nämlich trotz Kants ausdrücklicher Mahnung, das Ding an sich nur als negativen Grenzbegriff aufzufassen, sind wir doch genötigt, die in uns sich spiegelnden Erscheinungen für Äusserungen des Dinges an sich zu halten, das in irgend einer unbestimmten und unbestimmbaren Form auf uns wirkt. Aber dieses Verhältnis ist ein rein äusserliches; die innere Wesenheit der beiden ist nicht verglichen und kann auch nicht verglichen werden, wenn Kants so oft wiederholte Annahme richtig ist, dass sich über das Ding an sich schlechterdings nichts aussagen lässt. Das transcendentale Objekt ist in Ansehung des äusseren wie des inneren Sinnes „ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen."[2])

Unsere ganze Naturerkenntnis, um nunmehr von einer intelligibeln Welt abzusehen, ist also weiter nichts als Beobachtung und Zergliederung von Erscheinungen. In den Erscheinungen selbst sind aber wiederum zwei verschiedene Elemente von Kant gefunden, die Form, die das Subjekt giebt, und die Gesamtheit des Vorstellungsinhaltes, welcher durch die äussere Sinnlichkeit dem Gemüte vermittelt wird. Die Natur in dieser Auffassung, gleich Inbegriff von Vorstellungen, die noch nicht durch das perzipierende Subjekt gesetzmässig geworden sind (natura materialiter spectata)[3]), ist vom menschlichen Geiste streng geschieden. Sie stehen nur in einer äussern, rein erkenntnistheoretischen Beziehung, insofern sie zusammenwirken, um eine Vorstellung auszumachen.

Schon bei der Feststellung des Kantischen Begriffs der Natur haben wir, unser Ziel im Auge behaltend, nachgewiesen, dass seine erkenntnistheoretischen Erörterungen (und darum ist es Kant allein zu thun) jede das innere Wesen betreffende Beziehung des Intellekts auf die Erscheinungswelt, insofern diese eine auf Objektivität beruhende qualitative Bestimmtheit hat, völlig ausschliessen. Bloss ihrer Verbindung nach stehen die Erscheinungen unter den Kategorieen.

Wir begegnen hier derselben strengen Scheidung der Gebiete wie bei Hegel. Der Unterschied ist nur der, dass Hegel einen Übergang konstruiert. Die Erörterung desselben gehört in den nächsten Abschnitt.

Ebensowenig wie die Transcendentalphilosophie es mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Objekte der Vernunft zu thun hat, insoweit dieselben auf einen ausserhalb des Subjekts befindlichen Realgrund zurückgeführt werden müssen, beschäftigt sie sich mit denjenigen Äusserungen des menschlichen Geistes, die in irgend einer Form eine empirische Voraussetzung haben. Alle psychologischen Zustände gehören der Erfahrungswelt an; alle Affekte und Triebe sind ohne Objekt, auf das sie sich richten, undenkbar; jeder Willensakt enthält Triebfedern und ist darum von Gefühlen beeinflusst, welche aus empirischer Quelle stammen. Ja selbst die obersten Grundbegriffe und Grundgesetze der Moral gehören, obwohl sie Erkenntnisse a priori sind, nicht in die Transcendentalphilosophie, weil sie empirische Begriffe, zur Voraussetzung haben. Allerdings machen sie diese empirischen Begriffe nicht zum Grunde ihrer Vorschriften. Doch müssen sie unzweifelhaft empirische Begriffe, wie die der Lust und der Unlust, der Begierden und Neigungen als Hindernis, das überwunden werden soll, oder als Anreiz, der nicht zum Beweggrund gemacht werden soll, im Begriff der Pflicht notwendig in das System der reinen Sittlichkeit hineinziehen.[4])

---

[1]) Es ist vollkommen müssig, Kant gegen den Vorwurf in Schutz nehmen zu wollen, dass er die Kategorie der Kausalität, die seiner eigenen Lehre nach nur auf Erscheinungen Anwendung finden darf, auf ein intelligibles Ding angewandt habe. Es kann höchstens gelingen, die Sache so darzustellen, dass die Inkonsequenz weniger handgreiflich erscheint. Thatsächlich ist sie vorhanden und tritt an den einschlägigen, so oft behandelten Stellen mit solcher Deutlichkeit hervor, dass wir uns jedes Nachweises unserer Behauptung enthoben glauben.

[2]) Kr. d. r. V. 704.

[3]) Kr. d. r. V. 160.

[4]) Kr. d. r. V. 67—68.

Darnach macht die reine theoretische oder die reine bloss spekulative Vernunft das alleinige Objekt der Transcendentalphilosophie aus; dieselbe umfasst also nur diejenigen Bestimmungen der Vernunft, die lediglich in ihr ihren Ursprung haben und a priori vor aller möglichen Erfahrung im Gemüte liegen. Wir sehen also, um beide Grenzbestimmungen (sowohl gegen die Natur wie auch gegen die sonstigen Funktionen des Geistes) noch einmal mit Kants eigenen Worten hervorzuheben, „dass hier (in der Transcendentalphilosophie) nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand,[1]) der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntnis a priori den Gegenstand ausmacht.“[2])

Wenn wir nun an dieser Stelle, wie billig, den bloss erkenntnistheoretischen Standpunkt Kants und den daraus sich ergebenden Gegensatz zu seinen Nachfolgern bei Seite lassen, so ergiebt sich als Folgerung aus den vorausgehenden Auseinandersetzungen, dass Hegel auch nicht in einem einzigen Punkte den Gedanken der Transcendentalphilosophie, wie ihn Kant aufgestellt hatte, verlässt. Negativ bestimmt sich seine Logik ebenso wie Kants geplantes System, weil die Grenzbestimmung in beiden die gleiche ist; ja es unterliegt für den unbefangenen Beurteiler gar keinem Zweifel, dass, um von der Naturphilosophie, die schon von Schelling aufgestellt war, abzusehen, Kants Abgrenzung des Begriffs der reinen Vernunft bei Hegel den Anstoss dazu gegeben hat, die Geistesphilosophie als gesonderte Disziplin hinzustellen Positiv aber stimmen Hegel und Kant darin überein, dass beide die Absicht haben, die Prinzipien der reinen Vernunft, d. h. die reine Vernunft selbst als die lebendige Einheit dieser Prinzipien organisch zu entwickeln, und von diesem Gesichtspunkte aus deckt sich Hegels Logik nach Umfang und Intention mit dem von Kant gedachten Systeme der Transcendentalphilosophie.

Damit ist erwiesen, dass Hegels Ansicht von der Logik durchaus im Banne der alten Kantischen Grundgedanken steht; zugleich ist auch begreiflich gemacht, dass Verschiedenheiten, die zwischen Hegels Logik, wie sie sich thatsächlich gestaltet hat, und dem Plane Kants hervortreten, weniger in Betracht kommen. Zum Teil wird sich sogar zeigen lassen, dass Kant selbst die Veranlassung zu den Abweichungen gegeben hat.

Bei Kant haben wir neben der transcendentalen Logik die transcendentale Ästhetik als zweiten Hauptbestandteil der Elementarlehre. Hegel aber hat die reinen Anschauungen in die Naturphilosophie verwiesen.

Das steht nun in direktestem Widerspruche mit Kant. Denn bei diesem ist es eine durchzreifende, wenn auch nirgends bewiesene, Grundannahme, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, Sinnlichkeit und Verstand. Durch die erstere werden die Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht. Kant braucht naturgemäss eine transcendentale Sinnenlehre, weil die Bedingungen, unter denen allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis gegeben werden, denjenigen vorangehen, unter welchen sie gedacht werden.[3]) „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen.“[4]) Ein Rangverhältnis stellt sich freilich nicht heraus; beide Bestandstücke der menschlichen Erkenntnis sind gleich notwendig; „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind,“[5]) lautet das oft falsch citierte Schlagwort. Doch leugnet Kant die intellektuelle Anschauung nicht überhaupt, sondern in Ansehung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Auch brach er dadurch seiner Lehre einigermassen die Spitze ab, dass er darauf hinwies, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen.[6]) Er deutet also selbst die Möglichkeit an, über die von ihm ohne jede Begründung hingestellte Isolierung hinauszukommen Gerade diese einseitigen und zweifellos zu weit gehenden Isolierungen haben bei dem späteren Idealismus das Hinausgehen über Kants ursprünglichen Plan gefördert. Kant hat das Erkenntnisvermögen eigentlich völlig zerhackt; die einzelnen Teile stehen in gar keinem organischen Zusammenhange. Es ist, als ob man einen Schrank vor sich hätte, in dessen einzelnen

---

[1]) Das Schwanken in der Terminologie bei Kant ist bekannt und bedarf wohl der engere und weitere Gebrauch von Verstand und Vernunft hier keiner Erläuterung.

[2]) Kr. d. r. V. 66.

[3]) Kr. d. r. V. 68.

[4]) Kr. d. r. V. 141.

[5]) Kr. d. r. V. 100.

[6]) Kr. d. r. V. 68.

Teilen Sinnlichkeit, Verstand u. s. w. aufbewahrt werden. „Es wird", sagt Hegel[1]) bitter, „im Seelensacke herumgesucht; es findet sich zufälligerweise . . . . ., es wäre ebenso gut, wenn keine." Kant hätte entschieden weiter gehen und behaupten müssen, dass, da Anschauung sowohl wie Verstand in der lebendigen Einheit des Bewusstseins zusammentreffen, sie nicht nur einen gemeinsamen Ursprung haben können, sondern dass sie einen solchen haben müssen. Wenigstens fasste der spätere Idealismus diese Ansicht als die richtige Lösung der angeregten Frage und suchte nach einem Punkte, wo Anschauen und Denken unvermittelt eins sind. Fichte erklärt direkt, dass es aus allen Ecken und Kanten bei Kant hervorluge, dass dieser Punkt in der synthetischen Einheit der Apperzeption zu finden sei. Dass diese neugewonnene Gesamtansicht das Bestehen der transcendentalen Ästhetik als selbständigen Teiles der Transcendentalphilosophie unmöglich machte, ist ohne weiteres klar.

Hegel verwies, wie gesagt, Raum und Zeit in die Naturphilosophie. Damit beschränkte sich für ihn das Gebiet der reinen Vernunft auf die transcendentale Logik, und wir können somit seine Logik genauer als ein System der transcendentalen Logik bestimmen. Doch auch dann besteht noch ein Hauptdifferenzpunkt in dem Umfang beider Disziplinen.

Die Einteilung der Logik bei Hegel wird als eine Entwickelung des Begriffs dargestellt, indem derselbe einmal als seiender und dann als Begriff zu betrachten ist. Aus der Einheit beider ergiebt sich dann eine Sphäre der Vermittelung, die Lehre vom Wesen.[2]) Die Lehre vom Sein und vom Wesen heisst auch die objektive Logik, die Lehre vom Begriff bildet die subjektive Logik.[3]) Nun sagt aber Hegel geradezu, dass Kants transcendentale Logik dem entspreche, was er objektive Logik nennt.[4]) Darnach scheint sich für die Lehre vom Begriff kein Korrelat bei Kant zu finden.

Nun haben selbst Hegelianer anerkannt, dass die subjektive Logik Begriffe enthält, die nicht mehr in die Logik im Hegelschen Sinne gehören, und Gegner Hegels verweisen den grössten Teil der subjektiven Logik in die Natur- und Geistesphilosophie. Diejenigen Abschnitte aber, welche Hegel in der Lehre vom subjektiven Begriffe und teilweise die, welche er in dem Abschnitt von der Idee behandelt, und um derentwillen die übrigen eigentlich in die Logik aufgenommen worden sind, gehören zu der Logik im hergebrachten Sinne.[5]) Hegel sagt[6]) selbst: „Die gewöhnliche Logik umfasst nur die Materien in sich, die hier als ein Teil des dritten Teils des Ganzen vorkommen, ausserdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens..... Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiete der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewussten und zwar desselben nur als verständigen, nicht vernünftigen Denkens gewonnen." Ferner führt er aus, die Logik werde gewöhnlich nur als formale Wissenschaft gefasst, in der es auf die Form des Begriffes, des Urteils und des Schlusses ankomme. Die Wahrheit solle ganz vom Inhalte abhängen.

Eine solche Logik erklärt Hegel für eine ganz überflüssige Historie. Nach ihm sind die logischen Formen vielmehr der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Er stellt es nun als seine Aufgabe hin, die Wahrheit dieser Formen für sich selbst und ihren notwendigen Zusammenhang zu untersuchen.

Man sieht hieraus, dass Hegel in diesem Abschnitte den Inhalt der hergebrachten formalen Logik in sein allumfassendes System zu verarbeiten suchte. Er rechnet ihren Inhalt zur Logik auch in seinem Sinne, aber ihr Charakter als bloss formaler genügt ihm nicht; er fasst ihre Bestandteile als zur reinen Vernunft (im Gegensatz zum bewussten Denken) gehörig auf. Wenn nun also in der Hegelschen Gestaltung der Idee der Transcendentalphilosophie ein im Verhältnis zu Kants transcendentaler Logik neues Gebiet hinzukommt, so ist diese Differenz nur eine faktische, keine prinzipielle, weil der Grundgedanke einer Wissenschaft des reinen Denkens durch sie nicht verändert wird. Der Begriff der Transcendentalphilosophie scheint Hegel eben einen weiteren Umfang zu haben, als Kant in seinem Abrisse vorgezeichnet hat, und der neue Teil wird hinzugefügt wegen innerer Zugehörigkeit zu der Idee des Ganzen. Ein prinzipieller Gegensatz ist somit ausgeschlossen.

---

[1]) Hegel Werke XV 574.
[2]) Hegel Werke III 49 ff.
[3]) Nur in dem Hauptwerke; in der Enc. ist diese Unterscheidung fallen gelassen.
[4]) Hegel Werke III 52.
[5]) Vgl. Ueberweg System der Logik 50.
[6]) Encyklopädie § 162.

Doch lässt sich auch, was den faktischen Umfang der Erweiterung angeht, nachweisen, dass Kant die Veranlassung zu derselben zum grossen Teil selbst gegeben hat, nämlich durch die Beziehung, in welche er die formale Logik zur transcendentalen gebracht hat.

Eine so hohe Stellung wie bei Kant hatte die formale Logik noch nicht gehabt. „Erst in Kants kritischer Philosophie, in welcher der Unterschied von Materie und Form durchgreift, bildet sich die formale Logik scharf heraus, und eigentlich steht und fällt sie mit Kant."[1])

Kant hat die formale Logik von anderen philosophischen Disziplinen frei gemacht. Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts aus der Psychologie;[2]) sie löst das ganze formale Geschäft des Verstandes in seine Elemente auf und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar;[3]) sie ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transcendental)[4]) Demnach abstrahiert sie von allem Inhalt der Erkenntnis d. i. von der Beziehung derselben auf das Objekt und betrachtet nur die logische Form im Verhältnis der Erkenntnisse aufeinander d. i. die Form des Denkens überhaupt.[5]) In dieser Beschränkung und Abgeschlossenheit liegt für Kant der Grund für die Evidenz und Vollendung der formalen Logik; es ist ihm ein Charakteristikum der Wissenschaftlichkeit, dass man die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander laufen lässt.[6])

Bei dieser Anschauung ist es denn methodisch gar nicht zu rechtfertigen, dass Kant die Kategorieen aus der Tafel der Urteile zu gewinnen sucht. Die Kategorieen sind denn doch schliesslich nichts anderes als Urteilsformen in anderem Gewande, und die ganze transcendentale Logik ist nichts als umgestaltete formale Logik. Da hätte Kant dreist einen Schritt weiter gehen und den gesamten Inhalt der formalen Logik in transcendentale umsetzen sollen. Dann hätten beide einander genau entsprochen, die transcendentale Logik wäre eine Metamorphose der formalen und umgekehrt. Bei einer solchen Entwickelung (und die Konsequenz hätte sie zweifellos erfordert) hätte sich dann aber auch ein Rangverhältnis und ein Streit um das Prius zwischen der transcendentalen und der formalen Logik entspinnen müssen, und dass er zu Ungunsten der formalen hätte ausfallen müssen, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn die Kategorieen liegen a priori im Gemüte; der Vorstellungsinhalt, den die Sinne bieten, tritt zu denselben hinzu, und durch das Verschmelzen dieser beiden Elemente entsteht der Gegenstand der Erfahrung. Ohne einen solchen primitiven Aktus, der auf der Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, aber unentbehrlichen Funktion der Seele beruht,[7]) giebt es überhaupt kein Objekt des Denkens; allem bewussten Denken über etwas muss erst solch ein unbewusster Vorgang vorangehen, und damit ermöglicht erst die Kategorie die Funktion des Urteils, und die formale Logik findet so ihre Begründung in der transcendentalen; sie besteht nicht selbständig für sich, sondern ist die Abstraktion einer psychologischen Erscheinung.

Weil also, wie wir nachgewiesen haben, die Existenz der transcendentalen Logik im Kantischen Sinne eine formale Logik als selbständige Disziplin unmöglich macht, und weil Kant, wenn auch nicht mit dem vollen Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit, so doch mit dem Wunsche, einen sicher zum Ziele führenden Umweg zu machen, die formale Logik zur transcendentalen in die innigste Beziehung gebracht hat, so hatte Hegel nicht bloss an und für sich, sondern auch als Nachfolger Kants ein gutes Recht, die Bestimmungen der formalen Logik in sein System der Logik hinein zu arbeiten, und darum ist seine subjektive Logik ihrem wesentlichen Inhalte nach von der Idee einer transcendentalen Logik, wie sie Kant vermöge seines eigenen Vorgehens hätte gestalten müssen, mit einbegriffen. Wenn also der Plan der Transcendentalphilosophie, wie er bei Kant positiv im Umrisse hervortritt, eine Abänderung erfahren hat, so ist diese Abänderung doch durch Kant selbst hervorgerufen worden, durch Kant gegen Kant, kann man sagen. Im ganzen aber bleibt er gewahrt, und nach Umfang und Grenzen ist Hegels Logik ein Versuch zur Darstellung der von Kant geforderten Wissenschaft des reinen Denkens.

---

[1]) Trendelenburg Logische Untersuchungen [3] I 15.
[2]) Kr. d. r. V. 102.
[3]) Kr. d. r. V. 106.
[4]) Kr. d. r. V. 101.
[5]) Kr. d. r. V. 103.
[6]) Kr. d. r. V. 23.
[7]) Kr. d. r. V. 119.

IV. Das Denken und die Realität.

Es ist für Kant ein feststehender Grundsatz, dass sich durch blosses Denken nichts erkennen lässt; das Denken ist ihm die blosse Form der Erkenntnis, aller Inhalt muss anders woher gegeben sein. Materiale Wahrheit lässt sich also nach dem Grundsatze des Widerspruchs allein nie erreichen, ein Begriff enthält durch die blosse Übereinstimmung mit sich selbst nur eine der Form nach mögliche Erkenntnis. Insofern dieses Prädikat jeder materiellen Wahrheit zukommen muss, ist es allerdings die notwendige Vorbedingung aller Erkenntnisse, aber an sich völlig bedeutungslos, weil ihm der Inhalt fehlt. Das Denken ist also gänzlich leer und nichts weiter als Mittel zum Zweck. Dasjenige aber, worauf sich alles Denken als Mittel bezieht, ist die Anschauung; durch diese wird uns der Gegenstand gegeben. Wir Menschen aber (und von einem anderen Erkenntnisvermögen können wir nicht reden, da wir uns nicht einmal einen Begriff davon machen können) erhalten die Anschauung durch die Sinnlichkeit. Durch diese kommt realer Inhalt in unsere Vorstellungen, und jeder Begriff ist nur dann wahr, wenn ihm die korrespondierende Anschauung untergelegt werden kann. Die Anschauung entscheidet darum im letzten Ende über die Realität; nur da, wo dieselbe zum Denkelement hinzutritt, haben wir ein Objektives. „Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, worauf dieser seine Funktionen anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse.“[1])

Will man nun diesen rein subjektiven Standpunkt festhalten, so liegt alle Realität in der Sinnlichkeit. Kant selbst aber bleibt hierbei nicht stehen, sondern erklärt die Erregungen unserer Sinnlichkeit, welche uns den Inhalt der Erkenntnisse vermitteln, für nicht spontan, also im letzten Grunde nicht aus uns selbst stammend; vielmehr sollen die Gegenstände unser Gemüt auf gewisse Weise affizieren.[2]) Es steht also hinter der Sinnlichkeit ein dieselbe beeinflussender Faktor; die Sinnlichkeit ist die blosse Rezeptivität; sie verhält sich den Eindrücken gegenüber passiv, ihr Geschäft ist es nur, dieselben zu empfangen, und durch diesen dargebotenen Inhalt wird dann unser ganzes Erkenntnisvermögen in Bewegung gesetzt. Die Vorstellungen, welche uns vermittelst der Sinnlichkeit vermittelt werden, sind also, insofern sie unsere Vorstellungen sind, subjektiv, deuten aber auf ein sie veranlassendes Objektives hin. Dieses unbekannte Etwas, das ich mir gar nicht in qualitativer Bestimmtheit denken kann, ist dasjenige, welches durch seine Einwirkung auf das Subjekt seinen äusseren und inneren Sinn in Bewegung setzt, also Reales vermittelt; das Ding an sich ist also der Träger aller Realität. Eine Beziehung dieses für sich Seienden, ausserhalb unseres Selbst Befindlichen, gänzlich Unbestimmbaren auf unseren Intellekt findet nur insofern statt, als die Erregungen unserer Sinnlichkeit auf das Ding an sich zurückgeführt werden; jede andere Beziehung ist ausgeschlossen. Das Noumenon ist nur der ganz unbestimmte Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit.[3]) Darüber also, wie sich das Ding an sich zu unserem Erkenntnisvermögen verhält, insoweit dasselbe doch ein Etwas ist und real in den Erkenntnissen zur Erscheinung kommt (subjektive Realität), wird nichts gesagt und kann nichts gesagt werden. Darnach geht alle Erkenntnis auf Erscheinungen. In der Erscheinung aber ist der Stoff nicht durch uns gegeben; das Denken ist gänzlich leer und steht ausschliesslich als Form dem Erkenntnisinhalt gegenüber.

Die spätere Philosophie hat diesen Standpunkt bekanntlich verlassen; bei ihr wird allgemeinste Form gleichbedeutend mit allgemeinstem Inhalt, und damit ist die Auffassung der logischen Formen als allgemeinster Bestimmungen des Seienden gegeben. Dass eine solche Lehre der Kantischen widerspricht, ist keine Frage, und doch war sie durch Kant bis zu einem gewissen Grade vorbereitet. Das Hinausgehen über ihn wird hauptsächlich durch zwei Gründe veranlasst, durch die Kritik des Dinges an sich und durch die Stellung, welche Kant der transcendentalen Logik gegeben hat.

---

[1]) Kr. d. r. V. 291.
[2]) Kr. d. r. V. 71.
[3]) Kr. d. r. V. 262.

So lange das Ding an sich zu Recht bestand, war gar nicht daran zu denken, dass im Subjekt der Quell aller Realität zu suchen sei. Eine Berichtigung oder Zerstörung dieses Begriffes war die unabweisliche Vorbedingung für eine metaphysische Logik. Auf die berühmte Frage näher einzugehen ist hier nicht der Ort; wir wollen nur ganz kurz angeben, wie man sich mit dem Dinge an sich abfand.

Schon Maimon behauptete, dass das Ding an sich ein Widerspruch mit sich selbst, also eine Unmöglicheit sei. Jedes Merkmal, so deduziert er, wodurch man ein Ding erkennt, muss im Bewusstsein liegen; das Ding an sich aber soll ganz jenseits des Bewusstseins liegen. Also kann es auch keine Merkmale haben, also auch kein Ding sein.

Es ist widersinnig, sagt Fichte, von einem Sein ohne Beziehung auf unser Bewusstsein zu reden. Das Ding an sich ist ein unter der Voraussetzung der Ichheit notwendig Gedachtes; es ist nicht zulässig, von einem Produkte des Denkens Empfindungen herzuleiten. So kann man von keinem Dinge an sich reden, sondern nur von Objektivität.

In ähnlicher Weise verläuft die Kritik der übrigen, auf die wir, da sie auf gleicher Grundanschauung beruht, nicht näher eingehen wollen. Es wäre nun sehr bequem zu sagen, dass, da das Ding an sich gefallen war und Realität doch thatsächlich vorhanden ist, sie in dem einzig übrig bleibenden Faktor, also im Denken ihren Grund haben müsse, und damit wäre die ganze Frage erledigt. Freilich, ohne dass die Kritik des Dinges an sich die oben bezeichnete Richtung nahm, war eine Identifizierung von Logik und Metaphysik nicht möglich. Aber damit wäre immer noch nicht aufgezeigt, wie gerade Kant die Veranlassung zu einer solchen Auffassung gegeben hat. Es ist ja schon nachgewiesen, dass Hegel den Kantischen Grundgedanken eines Systems der reinen Vernunft zu erneuern suchte, und da liesse sich doch vielleicht erwarten, dass sich bei Kant etwas findet, das einer metaphysischen Logik ähnlich sieht.

Wenn Kant auch überall behauptet, dass das Denken völlig leer ist, so hat er doch in seiner transcendentalen Logik ein Denken hingestellt, welches nicht von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert. Die Kategorieen sind vielmehr etwas, das aus unserem Erkenntnisvermögen zu dem Sinnenstoffe hinzutritt, um die Erscheinungen, deren Summe den Inhalt aller möglichen Erkenntnisse ausmacht, erst möglich zu machen. Man mag immerhin zugeben, dass das Denken die blosse Form bietet, und auch, dass die von Kant auf die Spitze getriebene Unterscheidung von Stoff und Form richtig ist, so lässt sich dennoch nicht in Abrede stellen, dass Kant selbst hier den Ausdruck Form in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht hat.

Es ist hier zwischen den einzelnen Bestandteilen der Erkenntnis streng zu unterscheiden. Das nach der Seite der Realität Wichtigste ist der Erkenntnis**stoff**, von Kant an mehreren Stellen „Materie" der Erkenntnis genannt. Die Empfindung heisst[1]) **Materie der sinnlichen Erkenntnis.** „In der Erscheinung", sagt Kant [2]) „nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die **Materie** derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die **Form** der Erscheinung." Diese soll a priori im Gemüte bereit liegen.

Die Erfahrung enthält also **„zwei sehr ungleichartige Elemente,** nämlich eine **Materie** zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse **Form,** sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausbildung gebracht werden und Begriffe hervorbringen."[3])

Die Erfahrung ist ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen („Grundstoff"[4]), und dem, was unser Erkenntnisvermögen, durch sinnliche Ausdrücke bloss veranlasst, aus sich selbst hergiebt. Dieses letztere wird ausdrücklich als „Zusatz" bezeichnet.

Damit ist erwiesen, dass nach Kants Annahme jede Erscheinung aus zwei verschiedenen, einander durchaus fremdartigen Elementen besteht. Das eine derselben wird durch das Subjekt selbst zum Sinnenstoffe hinzugefügt und hat mit den Wahrnehmungen, soweit sie sinnlichen Stoff bieten (natura materialiter spectata), schlechterdings nichts weiter zu thun, als dass es mit demselben in der Erscheinung vereinigt ist. Von einer inneren Beziehung dieser beiden Teile der Erscheinung ist nirgends die Rede; Kant denkt auch nicht einmal daran die Frage zu erörtern,

---

[1]) Kr. d. r. V. 100.
[2]) Kr. d. r. V. 71—72.
[3]) Kr. d. v. V. 129—130.
[4]) Kr. d. r. V. 46.

ob nicht allgemeinste Form und Stoff notwendig von einander abhängen und einander bedingen müssen. Er begnügt sich dabei, ihr Zusammentreffen als Erscheinung zu konstatieren und alle Abhängigkeit versteht er nur insoweit, dass er sagt, der Erkenntnisstoff müsse sich, wenn er in das Erkenntnisvermögen eintreten soll, den Bedingungen desselben, die a priori fertig sind, fügen.

Wenn man unter solchen Umständen das Denken blosse Form nennt, so wird der Begriff Form hier verschoben: er hat zu seinem Gegensatz nicht den Erkenntnis**inhalt**, sondern den Erkenntnis**stoff** (Materie der Erkenntnis). Diese beiden Teile formen vor allem Bewusstsein die Erscheinung. Die Erscheinungen aber sind die Objekte der Erkenntnis oder der Erkenntnis**inhalt**. In diesem aber ist der aus dem Subjekt gegebene „Zusatz" etwas unbedingt Notwendiges. Wenn ich also über eine Erscheinung denke, so denke ich über eine Verbindung von Sinnenstoff und aus dem Erkenntnisvermögen selbst hinzugefügter „Form". Diese „Form" aber gehört zum Erkenntnisinhalt, und derselbe existiert überhaupt nicht ohne sie. Darum abstrahiert, wie gesagt, die transcendentale Logik nicht von allem Inhalte der Erkenntnis; ihre Grundbegriffe spielen im Gegenteil eine so grosse Rolle, dass es ohne sie überhaupt keinen Erkenntnisinhalt geben kann. Wir haben also in der transcendentalen Logik Begriffe, die auf den Inhalt gehen und ihn in gewisser Weise bedingen und ausmachen. Damit ist natürlich der rein formale Standpunkt verlassen, und es handelt sich nur noch um die Frage, welche Rolle den Kategorieen im Erkenntnisinhalte zufällt. Dann wird sich von selbst zeigen, wie durch eine solche Lehre der Gedanke einer Logik, die zugleich Metaphysik ist, nahe gelegt werden konnte. Von der Lösung der vorliegenden Frage ist aber die Beantwortung der anderen, wie sich der Sinnenstoff in der Erscheinung darstellt und welche Rolle er im gesamten Erkenntnisprozess spielt, unzertrennlich. Denn nur durch eine scharfe Grenzbestimmung nach dieser Seite kann die Bedeutung der Kategorieen klar erläutert werden.

Die Vorstellung nach ihrem materialen Gehalte, also die Mannigfaltigkeit der Materie der Erkenntnis wird durch die Sinnlichkeit gegeben. Aber die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch die Sinne in uns kommen; sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, gehört also zum Denken. Von allen Vorstellungen ist die Verbindung die einzige, die nicht durch Objekte gegeben werden, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann. Alle Analysis unseres Denkens setzt eine Synthesis voraus, und das Subjekt kann nichts analysieren, ohne vorher das Mannigfaltige selbst verbunden zu haben.[1]) Die Synthesis eines Mannigfaltigen bringt zuerst eine Erkenntnis hervor; sie mag anfangs roh und verworren sein, sie bedarf also der Analysis; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Erkenntnisse sammelt und sie zu einem gewissen Inhalte vereinigt. Sie ist die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, aber unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir gar keine Erkenntnis haben würden, deren wir uns aber selten nur einmal bewusst sind.[2])

Verbindung liegt eben nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden; sie ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst weiter nichts ist als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen.[3])

Darnach ist klar, dass uns nach Kants Lehre durch die Affektion der Sinnlichkeit ein gänzlich ungeordneter, unbedingt verworrener oder, um die Sache durch ein Bild verständlicher zu machen, ein einem Chaos gleichender Stoff übermittelt wird, welcher ganz ohne Form ist.[4])

Dann fällt das ganze Geschäft der Formgebung dem zweiten Bestandteil der Erkenntnis zu. Derselbe ist nichts weiter als das Vermögen der Form, d. h. nicht das Vermögen, die im Erkenntnisstoff liegende Form herauszuheben und zum Bewusstsein zu bringen, was ein analytisches Verfahren wäre, sondern das Vermögen, dem Gegenstande (als Erkenntnisstoff gedacht) die Form

---

[1]) Kr. d. r. V. 138.
[2]) Kr. d. r. V. 119.
[3]) Kr. d. r. V. 141.
[4]) Ob so etwas überhaupt denkbar ist, bleibt eine andere Frage. Man nehme einmal das Ding an sich, wie es Kant in positivem Sinne thatsächlich aufgestellt hat, und eine Vielheit der Dinge an sich, von der er auch redet. Da wird es denn wohl denknotwendig sein, sich diese jenseits unserer Sinnlichkeit befindliche Welt nicht als in irgend einer bestimmten Form, sondern als überhaupt in einer Form existierend zu denken, und auch ihre Äusserungen werden, ganz an sich betrachtet, schon eine formale Bestimmtheit haben müssen. Ist dieses aber der Fall, so ist nicht abzusehen, warum die Form der Wahrnehmung dem Subjekt allein beigelegt wird, während der Inhalt durch Einwirkung eines Objektiven zu stande gekommen sein soll.

aus sich heraus zu geben, also etwas an dem Gegenstande nicht Befindliches zu demselben hinzuzufügen.

„Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt den reinen Verstandesbegriff.[1]) Alle empirische Synthesis aber hängt von der transcendentalen, mithin von den Kategorieen ab, d. h. alle Erscheinungen stehen ihrer Verbindung nach unter den Kategorieen. Diese sind der Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, sie sind „Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata) Gesetze a priori vorschreiben.“[2]) Dadurch machen sie die Natur erst möglich.[3]) Die Natur hängt von den Kategorieen ab als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmässigkeit (als natura formaliter spectata).[4])

Um aber diese Bedeutung der Kategorieen zu erfassen, ist es nötig, sich ihre Wesensbestimmung vorzuführen. Sie sind Begriffe von Gegenständen[5]), Verstandesbegriffe von Objekten[6]). In der Kategorie wird ein Objekt überhaupt gedacht[7]). Ausser dem Sinnenstoff enthält Erfahrung noch einen Begriff von einem Gegenstande überhaupt. Diese Begriffe sind die Kategorieen[8]); sie sind die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt[9]); ohne sie kann überall kein Gegenstand gedacht werden[10]); die Gegenstände werden durch die Kategorieen völlig a priori gedacht[11]); die Kategorieen beziehen sich auf ihre Gegenstände, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben[12]); sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird[13]).

Der Sinnenstoff erscheint also in der Anschauung als mit der Kategorie durch irgend eine unbewusste Handlung umkleidet, in die Vorstellungen ist ein transcendentaler Inhalt gebracht.[14]) „Zum Erkenntnisse gehören zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird“.[15]) Allem Sinnenstoff also, über den wir denken, sind vorher die Begriffe der Gegenständlichkeit zugesetzt worden. Diese Begriffe sind ausschliessliches Produkt des Denkens, welches von diesem Gesichtspunkte aus nimmermehr wird leer genannt werden können, und wenn auch zugegeben werden mag, dass die Kategorieen keine Erkenntnis liefern als durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung und dass diese allein ihnen Bedeutung verschaffen kann, so sind sie hingegen dasjenige, worauf alle Allgemeinheit und Notwendigkeit beruht, ja die Sinneswahrnehmungen können ohne die Kategorien gar nicht ins Bewusstsein treten. Wenn nun auch die Anschauung bei Kant über die Realität entscheidet, so nimmt doch andererseits die Kategorie einen höheren Rang ein.[16]) Denn der sinnliche Stoff ist das Wechselnde und Zufällige, die Kategorieen sind

---

[1]) Kr. d. r. V. 108.

[2]) Kr. d. r. V. 160.

[3]) Kr. d. r. V. 157.

[4]) Über die Frage, wie es möglich ist, den Stoff der Wahrnehmungen den rein formalen, subjektiven Gesetzen des Denkens zu unterwerfen, geht Kant ohne weiteres hinweg, und doch schwebt ohne einen solchen Nachweis seine ganze Lehre in der Luft. Erst wenn gezeigt wird, wie der Sinnenstoff sich den apriorischen Bedingungen fügt, erhält seine Annahme, dass alles Apriorische subjektiv ist, ihre Begründung. Um die Berechtigung der Anwendung der Kategorieen nachzuweisen, hätte Kant den Verlauf des Erkenntnisprozesses klar vor Augen legen müssen. Er hat sich aber die Sache gar zu bequem gemacht. Er bescheidet sich damit, die Einbildungskraft eine blinde Funktion der Seele zu nennen, und seine transcendentale Deduktion geht nicht darauf aus zu erläutern, wie und warum die Kategorieen sich dem Erkenntnisstoffe anschmiegen, und wie ein einzelner Stoff zu einer einzelnen Form in Beziehung steht, sondern sie behauptet nur, dass die Kategorieen sich notwendiger Weise auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen, weil nur mittelst ihrer ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden könne (Kr. d. r. V. 134—135). Das läuft aber im letzten Ende auf eine petitio principii hinaus. Denn die Berechtigung der Anwendung der Kategorieen nachweisen, heisst die Möglichkeit der Erfahrung (im Sinne einer systematischen Erfassung des Weltganzen) darthun. Kant aber setzt die Wirklichkeit der Erfahrung voraus. Daraus wird dann die Anwendbarkeit der Kategorieen geschlossen.

[5]) Kr. d. r. V. 126.

[6]) Kr. d. r. V. 328.

[7]) Kr. d. r. V. 157.

[8]) Kr. d. r. V. 134.

[9]) Kr. d. r. V. 100.

[10]) Kr. d. r. V. 108.

[11]) Kr. d. r. V. 104.

[12]) Kr. d. r. V. 129.

[13]) Kr. d. r. V, 136.

[14]) Kr. d. r. V. 120.

[15]) Kr. d. r. V. 148.

[16]) »Wenn ich alles Denken (durch Kategorieen) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgend eines Gegenstandes übrig . . . . . Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorieen insofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen.« Kr. d. r. V. 263.

das Bleibende und a priori Notwendige, sie kommen allen Gegenständen ohne Ausnahme zu, sie bilden in der unendlichen Fülle der Erscheinungen das Stete und Konstante; darum hat man sie nicht mit Unrecht metaphysische Bestimmungen der Erscheinungen genannt. Denn während uns die Sinne das Zufällige und Wechselvolle in den Gegenständen zeigen, so zeigt sie uns der Verstand so, wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen vorgestellt werden müssen.[1]) Nur wenn wir erwägen, dass alle allgemeinen Gesetze für die Erscheinungen rein subjektiver Natur sind und dass das Denkelement mit dem Sinnenstoff nur mechanisch verbunden erscheint, wird der Ausdruck „metaphysische Bestimmungen der Erscheinungen" zur blossen Analogie herabgedrückt. Doch gewinnt er seine volle Berechtigung wieder, wenn man, die volle Richtigkeit der Kantischen Lehre vorausgesetzt, die Lücke im Beweise nur für eine zeitweilige Unvollkommenheit der Darstellung hält und eine (selbstverständlich apriorisch notwendige) Uebereinstimmung zwischen Sinnenstoff und Denkform voraussetzt. Es lag unbedingt die Notwendigkeit vor, die Lücke im Beweise auszufüllen, und da ein solcher Versuch wahrscheinlich sogar bei Kant selbst zur Umbildung der ganzen Philosophie hätte führen müssen, so ist es um so weniger wunderbar, dass andere, welche die Aufhellung des dunkelen Punktes übernahmen, anfangs unmerklich und dann mit vollem Bewusstsein von Kant abwichen, bis schliesslich eine Lehre zu Tage trat, in welcher die Kategorieen nicht mehr die gleiche, sondern nur noch eine ähnliche Rolle spielten wie bei Kant.

Bei dieser Bewegung aber war das Bestreben, Kategorie und Materie der Erkenntnis als zusammenpassend und darum gleichartig zu erfassen, erst in zweiter Linie massgebend. Vor allem ging man darauf aus, ein Prinzip zu finden, aus welchem sich die ganze Philosophie ableiten liess, und dass man dasselbe im Selbstbewusstsein suchte, ist leicht begreiflich, weil in ihm die formale Einheit aller Erkenntnis liegt. Bei Kant freilich ist diese Einheit rein formal. Doch ist es auch hier wieder eine gewisse Lockerheit der Kantischen Lehre, welche das Hinausgehen über Kant ermöglichte.

Kant hatte in richtiger Konsequenz seiner Lehre von Anschauung und Denken den innern Sinn zum Träger alles Materialen in der Selbsterkenntnis gemacht. Derselbe stellt uns nicht dar, wie wir sind, sondern nur, wie wir uns erscheinen; wir schauen uns also nur an, wie wir innerlich affiziert werden.[2]) Der inneren Anschauung liegt aber ebenso wie der äusseren ein transcendentales Objekt zum Grunde. Dieses ist weder Materie noch ein denkendes Wesen, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen.[3]) Diesem empirischen Ich steht das transcendentale gegenüber. Die Vorstellung: Ich denke muss alle anderen begleiten können;[4]) durch dieses Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben;[5]) ich bin mir meiner selbst „in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen."[6]) Das Ich ist eine einfache Vorstellung, an Inhalt gänzlich leer, kein Begriff, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Es wird dadurch nur ein transcendentales Subjekt der Gedanken = X vorgestellt, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt werden und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.[7]) Diesem Standpunkt widerspricht es aber, wenn Kant das denkende Selbst oder das denkende Ich mit der Seele identifiziert[8]), und damit war durch Kant eine Theorie des Selbstbewusstseins angebahnt, welche in dem Ich keine leere Vorstellung sah. Da nun nach Streichung des Dinges an sich kein transcendentales Objekt mehr hinter dem Bewusstsein stand, so war die Vorstellung des Ich als denkenden Subjekts im höchsten Sinne real.

---

[1]) Kr. d. r. V. 266.
[2]) Kr. d. r. V. 153, 155, 156.
[3]) Kr. d. r. V. 703.
[4]) Kr. d. r. V. 139.
[5]) Kr. d. r. V. 141.
[6]) Kr. d. r. V. 156.
[7]) Kr. d. r. V. 826.
[8]) Proleg. § 47, Kr. d. r. V. 690. Vgl. Quäbicker Kritisch-philosophische Untersuchungen I 26 ff. Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, dass Bardili schon vor Hegel den Gedanken einer Logik hatte, die zugleich Ontologie ist. Das Wesen eines Urteils könne vom Wesen eines Dinges nicht verschieden sein; sonst bestände kein Zusammenhang. Ein reales Objekt sei entweder durch Logik gesetzt oder sonst überall keins setzbar, der Schlüssel zum Wesen der Natur entweder durch sie gegeben, oder sonst überall keine Logik und keine Philosophie möglich. Die Logik sei philosophia prima (Grundriss der ersten Logik XI—XIV). Doch war nicht Bardilis Vorgang für Hegel entscheidend, sondern Schelling.

Das reine Selbstbewusstsein, wie Kant es lehrt, ist das Selbstbewusstsein des Individuums. Aus diesem Grunde trägt die neue, sich an Kant anschliessende Richtung anfangs ein ausschliesslich subjektives Gepräge. Allmählich aber tritt an die Stelle des Individuums der Begriff des alle Individuen in sich fassenden Absoluten. Das ist schon bei Fichte der Fall; ihre Vollendung aber erreicht die Bewegung bei Hegel.

V. Die Methode.

Auch für die von Hegel angewandte Methode ist Kant von grossem Einfluss gewesen. Man darf indessen bei Feststellung desselben nicht einseitig an die Dialektik denken, sondern muss alle Winke, welche Kant bezüglich einer systematischen Durchführung giebt, in den Kreis der Betrachtung ziehen. Sie gehören zum Begriff einer Methode überhaupt, der in jeder besonderen Methode enthalten ist.

Zunächst ist es bezeichnend, dass Kant die Sicherheit und Vollständigkeit der Transcendentalphilosophie dadurch gewährleistet sieht, dass wir nach ihrem Inhalte nicht lange zu suchen brauchen. Wir haben es lediglich mit dem reinen Denken zu thun, und dieses treffen wir in uns selbst an.[1]) Es kann uns hierbei nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern durch die Vernunft selbst ans Licht gebracht wird.[2]) Die Transcendentalphilosophie hat es nicht mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Objekte, sondern bloss mit der Vernunft allein zu thun, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schosse entspringen.[3]) Weil wir die Erkenntnis a priori nicht auswärtig suchen dürfen, so kann ihr Vorrat nicht verborgen bleiben.[4]) Die reine spekulative Vernunft ist im stande den ganzen Vorriss zu einem System der Metaphysik zu verzeichnen, weil in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst nimmt.[5])

Dieser Gedanke ist für die weitere Entwickelung der Philosophie von ausserordentlichem Einfluss gewesen; das ganze methodische Verfahren der späteren Zeit beruht auf ihm. Hegel wirft Kant allerdings, und nicht mit Unrecht, vor, das sein ganzes Philosophieren auf psychologischer Beobachtung beruht, aber selbst, wenn man annehmen wollte, dass es bei Hegel anders ist, so ist doch Kants Richtung vorbildlich und wegzeigend gewesen. Die Verschiebung des Standpunktes bringt natürlich auch gewisse Veränderungen in der Auffassung der Methode mit sich, aber dennoch beruht das ganze Verfahren auf dem Kantischen Grundgedanken, dass die apriorischen Bestimmungen fertig im Gemüte liegen und dass es die Aufgabe der Philosophen sei, sie zu beobachten und zum Bewusstsein zu bringen.

Nun zieht Kant allerdings zur Gewinnung der Kategorieen die formale Logik herbei, und man betrachtet von diesem Gesichtspunkte aus die Kantische Methode und die der Spätern oft als verschieden. In soweit in der Zuhilfenahme der formalen Logik eine Begründung liegen soll, ist das Verfahren nicht zu rechtfertigen. Anders aber wird die Sache, wenn wir erwägen, dass die Zurückführung der Kategorieen auf Bestimmungen der formalen Logik doch eigentlich nur ein Umweg und ein Mittelchen ist, welches angewandt wird, um jeden Irrtum unmöglich zu machen. Es wird, um der Schwäche des Philosophen in einem dunkeln Gebiete zu Hilfe zu kommen, eine bewährte Hilfskraft zu Rate gezogen. An sich aber muss es nach Kants oben ausgeführten Gedanken sehr wohl möglich, wenn auch etwas schwieriger sein, auch ohne Rücksicht auf die formale Logik die apriorischen Begriffe zu gewinnen. Damit ist aber erwiesen, dass die Herbeiziehung der formalen Logik nicht zur Methode im eigentlichen Sinne gerechnet werden darf.[6])

---

[1]) Kr. d. r. V. 17.
[2]) Kr. d. r. V. 20.
[3]) Kr. d. r. V. 63.
[4]) Kr. d. r. V. 66.
[5]) Kr. d. r. V. 31.
[6]) Es ist nur durch Kants Einfluss zu erklären, wenn Fichte in der Darstellung der Thathandlungen des Ich von allgemein zugestandenen logischen Thatsachen ausgeht. Er sucht auf dieselben nicht den Beweis für die Richtigkeit der Thathandlungen des Ich zu gründen, vielmehr ist das Verhältnis umgekehrt; aber sie haben bei ihm doch propädeutischen Wert; er geht von ihnen aus, weil sie im empirischen Bewusstsein gewiss sind (Werke I 98). Fichte hat hier entschieden Kants Lehre »wohlverstandene« wiedergegeben.

Wird dieses aber zugestanden, so findet bei Hegel genau derselbe Vorgang statt wie bei Kant. Auch bei Hegel haben die logischen Bestimmungen ihr eigenes Sein, und Aufgabe des Philosophen ist es dasselbe zu erfassen. Das bewusste Denken des Individuums spielt gegenüber dem Inhalte der Logik dieselbe Rolle wie bei Kant gegenüber dem Bestande der reinen Vernunft.

Weniger in die Augen fallend ist die Bedeutung Kants für die Gewinnung der objektiven Methode d. h. des Zusammenhanges der logischen Kategorieen unter sich. In dieser Hinsicht ist das Kantische System wesentlich fordernd. Kants Kritik geht wenig auf das Verhältnis der Denkbestimmungen zu einander ein, sondern betrachtet sie nur nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität. Aber seine Bemerkungen über die notwendige systematische Einheit der Transcendentalphilosophie haben seine Nachfolger veranlasst, die bei ihm vermisste formelle Vollendung zu suchen, und auch für die spezielle Gestaltung, welche ihre Ansicht über den objektiven Zusammenhang der Kategorieen nahm, ist Kant von bestimmendem Einfluss gewesen.

Gleich bei der Erklärung des Titels „Kritik der reinen Vernunft“[1]) sagt Kant, alles müsse in ihr nach Prinzipien entwickelt werden; und er kommt wiederholt darauf zurück, dass die Transcendentalphilosophie die Verbindlichkeit habe, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen, weil dieselbe aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher auch selbst **nach einem Begriff oder einer Idee unter sich zusammenhängen müssen.**[2]) Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, entdecken sich nach keiner Ordnung und systematischen Einheit[3].) Die Vollständigkeit der Wissenschaft des reinen Denkens kann nicht mit Zuverlässigkeit angenommen werden, wenn man ein blosses Aggregat durch Versuche zu stande gebracht hat; sie ist nur vermittelst der Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori und durch die daraus bestimmte Abteilung der Begriffe, welche sie ausmachen, **mithin durch ihren Zusammenhang in einem System möglich.**[4]) Die reine spekulative Vernunft ist in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, für sich bestehende Einheit, in welcher ein jedes Glied wie in einem organisierten Körper um aller anderen und alle anderen um eines willen da sind;[5]) sie hat einen wahren Gliederbau, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen.[6])

Eine höhere Forderung an methodische Vollendung kann kaum gestellt werden. Selbstverständlich war die Frage nahe gelegt, ob Kant seinen eigenen Ansprüchen genügt hatte, und da zeigte sich denn auf den ersten Blick, dass diese Frage verneint werden musste. Denn von einem Prinzip und von einem Begriffe, nach dem die Kategorieen unter einander zusammenhängen, ist bei Kant nichts zu entdecken.

Die formale Logik kann ihnen die methodische Einheit nicht geben. Denn sie hat selbst keinen immanenten Zusammenhang. Nur dann ist von einem solchen die Rede, wenn die Begriffe in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt und nach einem einheitlichen Gedanken abgeleitet werden. Das unbestreitbare Verdienst, diese Ansicht klar zum Ausdruck gebracht zu haben, gebührt Fichte. Fichte ist denn auch derjenige, welcher bezüglich der Methode bahnbrechend wurde. Er glaubte in der Form von Thesis, Antithesis und Synthesis den objektiven Zusammenhang der philosophischen Thatsachen gefunden zu haben Hegel hat diese Methode von ihm übernommen und weiter ausgebildet; im Keime ist sie aber schon bei Kant vorhanden, und wenn Kant auch nur in Anmerkungen den von Fichte systematisch ausgebildeten Gedanken andeutet, so hat er doch andererseits durch die Vorbemerkung zu der ersten dieser Anmerkungen, dass die nachfolgenden Betrachtungen „vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten“, den Blick ganz besonders auf diese Gedanken hingelenkt.

Die zweite Anmerkung zu den Kategorieen lautet[7]): „dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorieen jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt . . . . . . Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein bloss abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird.“ An einer anderen Stelle[8]) findet sich folgende Anmerkung: „Man hat es bedenklich gefunden, dass meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein,

---

[1]) Kr. d. r. V. 16. [3]) Kr. d. r. V. 111. [5]) Kr. d. r. V. 32. [7]) Kr. d. r. V. 124.
[2]) Kr. d. r. V. 112. [4]) Kr. d. r. V. 110. [6]) Kr. d. r. V. 40. [8]) Kr. d. Urteilskraft Ausg. Kirchmann 37.

nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe korrespondierenden Anschauung) soll geführt werden, so muss, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein."

Es zeigt sich also, dass Kant das Verhältnis der drei Begriffe im wesentlichen so auffasst wie die spätere dialektische Methode. Auch hat Kant dadurch, dass er immer von der Spontaneität und einem Aktus des Denkens spricht, die Eigentümlichkeit der Fichteschen Philosophie vorbereitet, welche die Thatsachen des Bewusstseins zu Thathandlungen des Ich stempelt. Dieses war dann wiederum der Ausgangspunkt für Hegels Lehre von der Selbstbewegung der Philosophie. Kant hatte also, wie vielfach, in seinen oben citierten Anmerkungen, auf einen Punkt hingewiesen, der eine näher auszuführende Wahrheit enthalte. Diese selbst hatte er im Umrisse angedeutet, die Einzelheiten und die nähere Begründung seinen Nachfolgern überlassend.

Fichte, dessen Bedeutung hauptsächlich darin besteht, dass er das Bindeglied zwischen Kant und den späteren Philosophen bildet, konstruierte aus dem von Kant angegebenen Verhältnis der Kategorieen den Zusammenhang der Thathandlungen des Ich. Diese Methode übernahm Hegel und brachte sie im Anschluss an Kants transcendentale Dialektik zur Vollendung. Bei Hegel macht das Dialektische die bewegende Seele alles wissenschaftlichen Fortgehens aus; es ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt. In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt; die Methode ist nicht bloss äusserliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts.[1])

Die in den vorigen Abschnitten behandelte Verschiebung des Standpunktes hatte es mit sich gebracht, dass der Widerspruch nicht bloss als Gedankenform, sondern als dem Inhalte selbst zukommend aufgefasst wurde. Auch in dieser Beziehung hatte Hegel in Kant einen Vorgänger. Die ganze transcendentale Dialektik ist eine Vorarbeit für den Hegelschen Standpunkt.

Ebenso wie die Ideeen, denen kein korrespondierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst hervorgebracht sind, so werden auch gewisse metaphysische Aussagen über diese Ideeen jederzeit mit Notwendigkeit durch die Vernunft gemacht. Dieselben hören nicht auf, selbst wenn ihre Nichtigkeit durch die Vernunft dargethan ist.[2]) Wir haben es hier mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt[3]), mit Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen kann; nach vieler Bemühung kann er zwar den Irrtum verhüten, aber den Schein, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, kann er niemals loswerden.[4])

Also die Vernunft erklärt nach Kant, dass etwas richtig ist und dass es nicht richtig ist, und beide Aussagen macht sie mit Notwendigkeit. Das Denknotwendige ist Illusion, und die Illusion ist denknotwendig. Das heisst doch schliesslich nichts anderes, als dass die reine Vernunft sich selbst mit Notwendigkeit widerspricht. Am klarsten tritt das bei den sogenannten Antinomieen hervor. Hinsichtlich der kosmologischen Idee gerät die Vernunft in die Behauptung widersprechender Sätze. Gerade die Notwendigkeit, dass solche Widersprüche stattfinden, ist für Hegel[5]) „die interessante Seite", die Kant zum Bewusstsein gebracht habe. Den Gedanken, dass die Kategorieen selbst den Widerspruch herbeiführen, erklärt Hegel[1]) für einen der wichtigsten Fortschritte der Philosophie der neueren Zeit. Er sagt zwar,[2]) dass Kants Darstellung der Antinomieen kein grosses Lob verdiene, aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde lege, sei die Notwendigkeit des Widerspruchs. Dieses Resultat, in seiner positiven Seite aufgefasst, sei nichts anderes als die innere Negativität der Denkbestimmungen, als ihre sich selbst bewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt.

Wir haben in diesen Aussprüchen ein Zeugnis dafür, dass selbst die charakteristischste Eigentümlichkeit Hegels in ihren Anfängen auf Kant zurückgeht.

---

[1]) Enc. § 81, § 243. [2]) Kr. d. r. V. 292. [3]) Kr. d. r. V. 293. [4]) Kr. d. r. V. 322. [5]) Werke XV. 581.

Druck von E. H. Brandenburg & Co. in Neustadt WPr.